



TITLE:

陽明學に於ける人間概念・自我意識の展開と其意義(一)

AUTHOR(S):

島田, 虔次

CITATION:

島田, 虔次. 陽明學に於ける人間概念・自我意識の展開と其意義(一). 東洋史研究 1943, 8(3): 143-168

ISSUE DATE:

1943-08-25

URL:

<https://doi.org/10.14989/138864>

RIGHT:

東洋史研究

第八卷
第三號

昭和十八年七月發行

陽明學に於ける人間概念・自我意識の

展開と其意義 (一)

島 田 虔 次

序

内藤博士に従へば支那の近代（宋、元、明、清）は平民の發展と政治の重要性減衰といふ二つの根本的な特徴を以て成立してゐる。『支那論』所收「近代支那の文化生活」學問・思想の分野に於てはそれは自由研究自由批判の形で現れてくる。

以下の拙考は一に此の示唆より生れたものに他ならぬ。宇宙論人性論についての近代的思辨の學としての宋學、經典批判の考證學としての清學はまことに近代學術史上の雙璧であらう。然し乍ら陽明的心學を以て知られる明學はどうであらうか。其は確に宋學の一方向的發展ではあらう。然し單にそれにすぎないものであらうか。陽明學は末流に到つては玄學に墮落し、それに浸潤せられた士大夫は無氣力無理想に陥り、果は心學橫流といふ社會的弊害を見るに到つたといふ。此殆ど定論と言つてよい。然し果して一の思想はその成立の後に盡く墮落し去つて見るべきものがなくなるのであらうか。陽明學には發展はなかつたのであるか。そして一思想が「社會」的弊

害を醸すとは如何なる意味であるか。更に陽明學は屢々實學と稱せられるのであるが、然も同じく實學を標榜せる清初の學者にあのやうに痛烈に排撃せられるに到つたのは、一にそれを玄學化した末流の罪とのみ斷定されて然るべきものであらうか。吾々は餘りにも此等の概念の歴史性に無反省ではなかつたであらうか。

一般に性理學・心學を人間學・人性學の側面より見ることは許されると思ふが、その場合心學に於て人間或は人間性は如何に把握されてゐたであらうか。陽明學を實踐的と呼ぶは勿論正しいであらう。然もその場合實踐主體としての人間は如何に觀念され前提せられてゐたのであるか。心學に於ける核心的なもの、本質的なものは何であつたか。此の課題を釋く事なくして凡百の論議を行はうとも、果して心學の本質とその影響する社會現象の眞實が把握出来るであらうか。

私は茲に一つの方法を以て此等の疑問を釋く試みを行つて見たいと思ふ。それは心學に於ける人間概念の成立と發展を述べ、かゝる人間概念を抱懷する心學者の實踐を省ることによつて心學運動の歴史的社會的意味を探り、その運命の必然を近代支那そのものの構造に關聯して理解しようとするのである。私の理解する限り心學の根本問題は人間——人間性の問題に他ならぬ。人間の問題は之を内的な人間概念と外的な社會的實踐との二つの範疇に分つ事が出来る。そして人間とは畢竟社會的人間であり、社會とは茲に對象とする舊支那に於ては具體的には士大夫讀書人と言ふ極めて獨特な性格のものを中核として構成されてゐるのであつて、當面の關心はかゝるものとしての支那の人間のあり方に繋けられねばならぬ。

思ふに明代は近代支那精神史上に獨特の問題を提起する時代である。近代支那の精神は明代に於てその極限にまで尖鋭化され、自らの生んだアンチテーゼの故に殆ど自壊せんとしたのであつた。一口に支那の精神を禮教的

といふ。然しかゝる未分化の即自的全體的精神が宋代に到つて理論理性的に自己分化を始め、明代に到つてその自律性は完成されようとした。或は社會理性に對して個人理性の獨立化自律化と呼んでもよいであらう。それは近世に獨特なる士大夫讀書人の生活が生んだ必然の動向である。^①然もその運命は極めて悲慘であつた。此の特徴的な事實の意義は慎重に吟味されねばならぬ。學者の明學を論じ李卓吾に言及するもの十中八九は常に清學よりの批評を墨守し日知錄の罵倒を踏襲するにすぎない。明學の空疎を言ふもよい。然し空疎とは何の充實に對して言ふのであるか。それは清學の規準を以て之を見るからではないか。明學は明學そのものの原理によつて量られねばならぬ。そして明學そのものの原理は近代を貫く原理そのものより定位され理解されねばならぬ。それのみではない、明學を清學によつて律しようとする態度は更に重大な結果を招くであらう。それは明清思想史の正當なる聯繫を理解し得ないのである。清學の實事求是は明學の空疎に反動として起つたといふ。明清の思想史は連續しないかの如く言はれる。然も史家は明清をもに近代として一括するではないか。支那の近代とは畢竟社會的政治的體系にすぎないのであつて、その精神的基盤に於ては實は兩箇の時代なのであるか。清朝實證史學の淵源を開いた黃宗羲は純乎たる王學者であり、顧炎武亦その壯年時代復社に屬して廣義に於ける明學的雰圍氣に身をおいてゐたのである。或は又清朝考證學の意義を以復古爲解放にありといひ、梁啓超、清代學術概論、第二章 孔子の地位の引下げにあると言ふ。橋樑、支那思想研究、三九三頁それらは畢竟偶然的な結果論にすぎぬのであらうか。聖典の「客觀的」考證の可能を確信する精神態度には、宋明清を貫いて深く同一なる「主觀主義」が見られるのではあるまいか。明清の非連續はもとより當然の事であらうが、然もその底に深い連續の基礎構造をとらへずしてはそも／＼近代支那の統一的把握は不可能と言はねばならぬ。そして明學と清學の連繫を考へる上に於て陽明思想の發展を概觀

することは極めて重要な前提をなすのである。^②

本稿はもと「王陽明より黄宗羲へ」といふ題目のもとに届出され、實際はこゝに見るが如き表題と内容とを以て提出せられた卒業論文昭和十六年春に殆ど面目を一新する迄の改訂を加へたものである。宋學清學に對する知識の甚しく貧困である上に、最近吉川幸次郎先生の鉗槌を忝くするやうになつて再考すべき點の極めて多い事を痛感するに到つたのであるが、幼稚ながらも自分の出發點として多少の記念としたいので、茲に公にする事とした。全篇は次の三章より成る。

一 王陽明 人間の自然としての聖人（本號）

二 陽明的人間の展開「吾」の成立

三 自我意識發達の社會的背景 士大夫讀書人の生活と意識

一 王陽明人間の自然としての聖人

南宋の朱熹によつて大成せられた支那空前の思辨哲學、所謂性理學は元を経て明代に繼承せられたのであつたが、その初期に於ては單なる傳統の膠守に終始し、思想界は沈滯を極めてゐたと言はれてゐる。此亦一述朱耳彼亦一述朱耳明儒學案十、姚江學案總論と言ふ沈滯を破つて獨自なる明學建設の一步を踏出したのは、實に新會の人陳白沙であ

つた。彼は

三代以降。聖賢乏人。邪說並興。道始爲之不明。七情交熾。人欲橫流。道始爲之不行。道不明。雖日誦萬言。

博極群書。不害爲末學。道不行。雖普濟群生。一匡天下。不害爲私意。爲學莫先於爲己爲人之辨。此是舉足第

一步。學案五、
白沙語錄

と言つたと言ふ。此言葉は明學の精神を極めて適切に表現したものととして充分に認識されねばならぬ。白沙の信するところに従へば、士大夫―讀書人的な博覽通籍も、士大夫―官僚的な經世濟民も、ともに學にとつて本質的なものではない。學問は教養の爲の手段でもなく、政治の爲の工具でもない。其は一に道を明かにし、道を行ふ

ことを本質とするものであり、かゝる勝義の學問は爲己爲人之辨論語意問より出發しなくてはならぬ。換言すれば政

治と文化以前の端的なる「人間そのもの」「己そのもの」こそ學の根本問題であるとせられるのである。その弟子

子林光が録した語に、「人所以學者。欲聞道也。求之書籍而弗得。則求之吾心可也。惡累於外哉。此事定要觀破。

若覩不破。雖日從事於學。亦爲人耳。斯理識得爲己者信之。詩文末習。著述等路頭。一齊塞斷。一齊掃去。毋令半

點芥蒂於胸中。然後善端可養。靜可能也。」白沙學案二、林光、記白沙語と言ひ、又、「文章功業氣節。果皆自吾涵養中來。三

者皆實學也。惟大本不立。徒以三者自名。所務者小。所喪者大。雖有聞於世。亦其才之過人耳。其志不足稱也。學

者能辨於此。使心常在內。到見理明後。自然成就得大。」白沙子全集卷一、書漫筆後と言つてゐるのは、即ちかゝる心的態度の

表現であらねばならぬ。靜坐を工夫とし、隨處體認天理を學的とし、學者以自然爲宗と教へ、「夫學貴乎自得也。

自得之。然後博之以典籍。則典籍之言我之言也。否則典籍自典籍。而我自我也。」明史白沙傳と主張した彼のかゝる精

神こそは、以下に明にする如く凡ゆる儒家的粉飾にも不拘、陽明やその後輩をも一貫する明學の根本精神であつ

た。新興心學と對立の地位にあつた朱子學者羅整庵が「近世道學之昌。白沙不爲無力。而學術之誤。亦恐自白沙始。」と言ひ、一方黃宗羲が「有明儒者。不失其矩矱者。亦多有之。而作聖之功。至先生而始明。」と評してゐるのは極めて意味深長といはねばならぬ。明學への誤解と非難とは殆どすべて此の根本精神への無理解より起つてゐると思はれるのである。以上白沙學案

明學の眞の建設者は王陽明である。今明學の特質を内面的に理解する爲に陽明の學說創立に到る體驗の迹を年譜によつて概略考へて見よう。以下王文成公年譜三十三、年譜參照 彼が聖學を慕ふに到つたのは弘治二年十八歳の時、裏一齋に謁して宋儒格物の說を聞き、聖人必可學而至と示された時に始るといふ。かくして朱子の格物說に傾倒した彼は竹の理を格究せんとして七日間沈思したが得ず、遂に病を發するに到つた。誇張はあるのかも知れないが、その眞摯直情思ふべきである。此事件に氣を挫かれた彼は畢竟「聖賢有分」と諦め、世に従つて辭章の學に就いた。其後再び朱子に反つて一步一步研究の階梯を踏んだのであるが、然も「物理吾心。終若判而爲二也。」の煩悶に苦しめられ沈鬱な日を送つた結果舊疾再發するに到つた。是に於て又釋老に出入して遺世入山之意を抱いたりしたのであるが、漸くにしてその非をさと、遂に弘治十八年三十四歳の時京師に於て始て講學するに到つたのである。年譜に、

學者溺於詞章記誦。不復知有身心之學。先生首倡言之。使人先立必爲聖人之志。聞者漸覺興起。有願執轡及門者。至是專志授徒講學。然師友之道久廢。咸目以爲立異好名。惟甘泉湛先生若水……一見定交。共以倡明聖學爲事。

と見えてゐる。茲に師友の道とは、近世的學術思想の背景として重大な意義を有する宋以來書院講會の自由研究

の風であらうし、湛若水は白沙の高弟で後にその講學が當局の忌諱に觸れた當代心學の一巨頭であるに他ならぬ。聖人可學而至とは宋以來學者の常に標榜するところであつたが、然もかゝる學問を世は非難したのである。茲に明代心學の歴史的意義が察せられねばならぬ。それは革新的學問であつたと同時に又近世人性學の傳統を繼いだものに他ならなかつたのである。^④

京師にあつて兵部武選清吏司主事の職についてゐた陽明は、やがて反劉瑾の政争に身を投じ劉瑾に憎まれて貴州省龍場驛に流謫せられる次第となつた。年譜正德三年の條に

龍場在貴州西北萬山叢棘中。蛇虺魍魎蠱毒瘴癘與居。夷人獻舌難語。可通語者皆中土亡命。舊無居。始教之範。上架木以居。時瑾憾未已。自計得失榮辱。皆能超脫。惟生死一念。尙覺未化。乃爲石槨。自誓曰。吾惟俟命而已。日夜端居澄默。以求靜一。久之胸中灑灑。而從者皆病。自析薪取水。作糜飼之。又恐其懷抑鬱。則與歌詩。又不悅。復調越曲。雜以諷笑。始能忘其爲疾病夷狄患難也。因念聖人處此。更有何道。忽中夜大悟格物致知之旨。寤寐中若有人語之者。不覺呼躍。從者皆驚。始知聖人之道吾性自足。向之求理於事物者誤也。乃以默記五經之言證之。莫不脗合。

と見えてゐて、陽明學說成立の體驗的背景を明にしてゐる。正にこの龍場に於ける陽明こそ明學に於ける人間探求の最も鮮明な象徴と言ふことが出来るであらう。文化、政治、人倫のあらゆる交渉より隔絶せられた、いはばロビンソン・クルーソー的境地に置かれた人間、得失榮辱のあらゆる社會性を克服し去つて生死一念の極限にまで抽象せられた人間——身心——明學がその根據とし出發點として把握確立せんと欲したのは、實にかゝる極限的地位に於いて「吾性自足」なる人間であつたのである。^④

龍場に於いて確立せられた格物致知説は直に陽明心學の全展望を開く。先に述べた如く陽明の――實は陽明をその自覺的焦點とする當代精神の最大の煩悶は「物理吾心終若判而爲二」といふ點にあつた。⁽⁵⁾理と心の一致、即ちあらゆる原理的なもの、規範的なものに主觀を參與一致せしめること、否、更にそれを主觀の側に奪取し得ること、これこそ當代精神に課せられたる最大の課題であつた。そして此の根本課題が今陽明によつて解かれたのである。格物とは内なる吾の心が外なる物の理に窮め至ることではない。物とは實に事である。意之所在に他ならぬ。格とは格君心の格であつて自己の意念の發動全存在、即「事物」は意念の發動に他ならぬ。をタダスのである。かく自己が自己を格す場合、その則るべき規範は「理」天理物理であるが、この理も勿論亦吾性に自足するものでなければならぬ。格物は即ち致知である。知と行は一致する。朱子が「欲致吾之知在即物而窮其理也。蓋人心之靈。莫不有知。而天下之物莫不有理。惟於理有未窮。故其知有不盡也。是以大學始教。必使學者即凡天下之物。莫不因其已知之理。而益窮之。以求至於其極。」と説いて、外延的に事々物々の理に格るとなしたのは完全に經意を失してゐると言はねばならぬ。そして、此の場合、朱説の誤謬なることが「至於用力之久。而一旦豁然貫通焉。則衆物之表裏精粗無不到。」大學「此謂知本、此謂知之至也」の朱註といふ曖昧さ、即ちあらゆる理を窮め盡せるものではない、といふ認識論的理由に依つてよりも、むしろ此説をとる時は「自己を失ふ」(玩物喪志)といふ實踐的(す)理由によつて論斷されてゐることは頗る重大な意味を持つ。此説到る處に見える。例へば傳習錄中、「答人論學書」六など自己は失はるべからず、自己の靈明は外來聞見によつて填補すべからざるものである。學案陽明傳之が陽明の、否、當代精神の至上命令であり、自明の要請

であつたのである。^⑥

理は心と一である。心の外なる理はあり得ない。否、心こそ凡ゆる理の根源である。「心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎。」傳習錄上、三、その他かくて心（良知）は天地萬物自然界の根據であり原理であるが、傳習錄下、七、四、木瓦石之良知云云。進んで人倫界についても門人徐愛の「如事父之孝。事君之忠。交友之信。治民之仁。其間有許多理在。恐亦不可不察。」との問に答へて、

先生嘆曰。此說之蔽久矣。豈一語所能悟。今姑就所問者言之。且如事父。不成去父上求箇孝的理。事君。不成去君上求箇忠的理。交友治民。不成去友上求箇信與仁的理。都只在此心。心即理也。此心無私欲之蔽即是天理。不是外面添一分。以此純乎天理之心。發之事父。便是孝。發之事君。便是忠。發之交友治民。便是信與仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。傳習錄上三

と言つてゐる。陽明の標榜したのは聖學の舊に復することであつた。彼が朱子學をはじめ詞章聞見等の馳外の學から救出しようとした聖學は、實は彼自身の構想した理念に他ならなかつたけれども、ともかく彼は儒學の正統を以て任じてゐたのである。^⑦従てその存在理由たる治國平天下への關心は飽迄閑却すべからざるものと觀念せられてゐた事は當然であつて、屢々禪を以て攻撃せられるに對して彼は常に良知の學は天下國家への關心を棄つるものに非ざるが故に斷じて仙釋と異ると反駁してゐる。傳習錄上一〇一、下七〇、その他彼の用語に従へば「内」が「外」と絶縁し了つてゐるところに、即ち「外人倫遺事物以之獨善」全書七、文錄四、重脩山陰縣學記なるところに、釋老の抽象性、私的性格があるのである。理を心の外に立てんとする朱説の「支離」なるは最も排斥すべきであるが、逆に理を否定して心のみを求めんとする佛老の「空虛」も亦掩ひがたいところである。物理即吾心不可得而遺也といふ點を彼は知

らない。「要之不可以治家國天下。」之が禪學の誤謬の最後の鐵證であつた。彼の定立した人間はその極限的位相に於いても君臣父子夫婦朋友の人倫態を決して逸脱するものとはせられないのである。

彼の要請がかくの如くであるとして、然らばその人倫政治は如何に考へられてゐたであらうか。

夫求理於事事物物者。如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親。則孝之理其果在於吾之心邪。抑其果在親之身邪。假而果在於親之身。則親沒之後。吾心遂無孝之理歟。傳習錄中、答人論學書六

と言はれてゐるのを前引と合せ考へる時極めて明瞭である如く、それは全く吾之心より演繹せられるものに他ならない。冬溫夏清など孝の許多の節目についても同然であり、傳習錄上、徐曰仁所錄三政治の原理についても事態は全く異なるところがない。

吾之父子親矣。而天下有未親者焉。吾心未盡也。吾之君臣義矣。而天下有未義者焉。吾心未盡也。吾之夫婦別矣。長幼序焉。朋友信矣。而天下有未別未序未信者焉。吾心未盡也。吾之一家飽暖逸樂矣。而天下有未飽暖逸樂者焉。其能以親乎義乎別序信乎。吾心未盡也。故於是有紀綱政事之設焉。有禮樂教化之施焉。凡以裁成輔相成已成物。而求盡吾心焉耳。心盡而家以齊。國以治。天下以平。故聖人之學不出乎盡心。金書七、文錄四、重脩山陰縣學記

事物、人倫、社會、政治、文化と吾々の呼ぶところのものは彼に於てすべて「外」と範疇づけられるのであつて、此の「外」に對する「内」の確立、及び後者の根源性優越性こそ陽明の力説して止まなかつたところであつたが、然もその「外」は全く吾之心に攝められ物來順應的に此より流出し構成されるものに他ならなかつた。

「外」は何よりも先づ禮樂典刑、忠孝仁義の儒家的規範であり、總じて傳統的に士大夫的な通念は皆此範疇に置かれる。そしてかゝる「外」に對して「内」即ち吾之良知或は良知的吾は、決して之と矛盾する如き非連續的

超越者ではなく、之を否定的に批判する獨自の原理たるものではない。即ち、

先生嘗言。佛氏不著相。其實著了相。吾儒著相。其實不著相。請問。曰。佛怕父子累。却逃了父子。怕君臣累。却逃了君臣。怕夫婦累。却逃了夫婦。都是爲箇君臣父子夫婦著了相。便須逃避。如吾儒。有箇父子。還他以仁。有箇君臣。還他以義。有箇夫婦。還他以別。何曾著父子君臣夫婦的相。傳習錄下、黃直所錄三六

と言はれてゐる。前引の孝の理は親にありや子にありやの論も同じ事情を表明せるものであり、更に根本的には

「吾心之良知即所謂天理也。致吾心良知之天理於事物物。則事物物皆得其理矣。」傳習錄中、答人論學書六と見えてゐる

のも單に事物に限られた主張ではない。彼の格物致知、致良知の説は元來實踐的認知的「方法」たるを本義とするのであつて、その場合實踐によつて實現さるべきものは傳統的儒家的倫常に他ならなかつた。既に明らかな如く事事物物にその理を與へ、人倫を全くそれ自らの力によつて成立せしめる「内」の措定が論理的には既に豫め「外」の實在を拒否してゐるにも不拘、然も猶それを保存せんとするところに我々は彼の立場の勝れた具體性と同時に、その士大夫性に制約せられた矛盾をも指摘せざるを得ない。^⑧此の論理的矛盾は勿論飽迄看逃がすべからざるものであるが、むしろ今の場合より重要な事は、我々をして直ちにその矛盾を發見せしめるまでに尖鋭化せられた、ひたむきな分析論理と、その矛盾を蔽つて餘りある異常な熱情とであらう。天地と一體にして天地萬物天下國家を擔當する我的尊嚴の自覺、「與其爲數頃無源之塘水。不若爲數尺有源之井水生意無窮。」傳習錄上、陸元靜所錄六八といふ根源的能動性への志向、「狂」と呼ばるゝも不可なし、聖學を復舊せずんば蒼生を如何せん答薛蔚第一と書その他といふ傳道の熱情、その學說の全論理の底を貫いてそれを生動せしめてゐるかゝるパトスこそ陽明說に決定的意義を與へるものに他ならないのである。

さて、良知的善、即ち人間一般は「外」の認識根據であり、その實踐的構成の原理——總じて儒家的士大夫的なものの究極の支持者として「内」であつたが、かゝる人間一般では如何なる本質のものとして把握せられるであらうか。既に述べた如く聖人可學而至とは宋以來學者の口號であり、學以至聖人之道であつて、その方法として陽明は致良知を唱へた。然らば良知を致すべき人間と、それによつて到らるべき聖人とは如何なる關係に立つのであるか。「聖人氣象何由認得。自己良知原與聖人一般。若體認得自己良知明白。即聖人氣象不在聖人而在我矣。」傳習錄中、答周道通書四 自己の良知を明白に體認すれば聖人は反つて自己にあるのである。^④ 彼に於ては人間は徹頭徹尾心をもつもの、良知を固有するものと定義されてゐる。そして「慮らずして知り、學ばずして能くする」この良知の人心におけるが、「無間於賢愚。天下古今之所同也。」傳習錄中、答薛文蔚第一書 たゞ常人に於ては、例へば太陽が雲に遮蔽されてゐるが如く私欲に隔斷され理倒されてゐるものに他ならぬ。傳習錄下、陳九川所錄七 然も良知とは實に天理そのものであり、「聖人之所以爲聖人者。以其心純乎天理。而無人欲之私。」陽明は常に聖人をか定義してゐる。 であるとすれば、良知が「隨你如何。不能泯滅。」或は「自不會失」上出陳九川所錄九 と言はれる如き人間の本質である限り、聖人も亦人の本質であらねばならぬ、何故なら人欲はそれが如何に深く抜き難いものであらうとも。畢竟太陽に對する雲であり、「這裏一覺。都自消融」陳九川所錄九 する偶然的なものにすぎぬからである。されば聖人とは致良知の工夫を以て到らるべき理想であるに止らず、實は反つて人間本然の姿であり、換言すれば人間の自然であるに他ならないであらう。人間の自然はかくして善美にして完々全々なるものである。「聖人」に品節せられるを必要とせず、禮樂刑政を法とするを原則としないものである。傳習錄上、薛尚謙所錄一二七 「性無不善。故知無不良。良知是……人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲。故須學以去其昏蔽。然於良知之本體。初不能有加損於毫末也。」傳習錄卷中、答陸原靜第一書 學とは實に

かゝる人間の自然、人間の本體を復することを學ぶに他ならぬ。「學者用功。雖千思萬慮。只是要復他本來體用而已。」傳習錄中、答周道通書三 かくの如く人間の自然は本來完全善美なものであつて、理といひ、道といひ、すべて其處に根據づけられるのであるから、陽明の致良知説はその本質に於いて理想主義と言はんよりはむしろ自然主義と呼べるべきであつて、明代心學がかゝる人間觀に發足してゐることは深く注意せられねばならぬところである。^⑩

3

聖人の聖人たる所以は「純乎天理而無人欲之私」なるところにありと定義せられ、「聖人可學而至」と斷定せられた。然も支那に於いて聖人は單なる要請に留らずして、反つてそれを超えて堯舜禹湯文武周公といふ歴史的實在である。その場合彼の聖人に與へた定義は、その本質を吟味することによつて傳統的聖人の眞偽を鑑別すべき、或は新しき聖人を發見することによつて古きそれを否定する爲の批判原理であつたらうか。聖人を歴史的具體的實在と承認する限り、「聖人可學而至。然伯夷伊尹於孔子。才力終不同。其同謂之聖者安在。」との疑問は避ける事が出来ないであらう。陽明はこの疑問を如何に解決するか。

先生曰。聖人之所以爲聖。只是其心純乎天理而無人欲之雜。猶精金之所以爲精。但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖。金到足色方是精。然聖人之才力亦有大小不同。猶金之分兩有輕重。堯舜猶萬鎰。文王孔子猶九千鎰。禹湯武王猶七八千鎰。伯夷伊尹猶四五千鎰。才力不同而純乎天理則同。皆可謂之聖人。猶分兩雖不同而足色則同。皆可謂之精金。以五千鎰者而入於萬鎰之中。其足色同也。以夷尹而側之堯孔之間。其純乎天理同也。蓋所以爲精金者。在足色而不在分兩。所以爲聖者在純乎天理。而不在才力也。故雖凡人而肯爲學

使此心純乎天理則亦可爲聖人。……故曰。人皆可以爲堯舜者以此。學者學聖人。不過是去人欲而存天理耳。……後世不知作聖之本是純乎天理。卻專去知識才能上求聖人。以爲聖人無所不知無所不能。我須是將聖人許多知識才能逐一理會始得。傳習錄上、薛尚謙所錄九

かくして陽明は極めて明快に此疑問を解決した。即ち、聖人は唯その本質に就いてのみ認識せらるべきものであつて、知識才能の如何は關するところがない。故に「不必知的。聖人自不消求知。其所當知的。聖人自能問人。如子入太廟每事問之類。先儒謂雖知亦問。敬謹之至。此說不可通。聖人於禮樂名物不必盡知。」と言つて聖人の偶像化に反對してゐる。傳習錄下、黃直所錄二七 聖人が人間の理想であるよりはむしろ自然でなければならぬといふ彼の信

念、人間こそ最高の權威でなくてはならぬといふ彼に於いて自明の要請を茲にも讀みとることが出来るであらう。聖人とは最も本來的に人間であるのである。

人孰無過。改之爲貴。……成湯孔子大聖也。亦惟曰改過不吝。可以無大過而已。人皆曰。人非堯舜安能無過。此亦相沿之說。未足以知堯舜之心。若堯舜之心而自以爲無過。即非所以爲聖人矣。其相授受之言曰。人心惟危。道心惟微。惟精惟一。允執厥中。彼自以爲人心之惟危也。則其心亦與人同耳。危即過也。惟其兢兢業業。嘗加精一之功。是以能允執厥中。而免於過。古之聖賢。時時自見己過。而改之。是以能無過。非其心果與人異也。全書四、寄諸弟

學とは聖人に至るを學ぶ也と言ふ時、實はかゝる人間の本體に復する事を學ぶに他ならぬ。凡そ人間である限り如何なる人も良知を生具してをり、且良知即天理であるならば愚夫愚婦といへども致良知を行ひ得べく、之をこそ學と呼ぶのである。「若除去了比較分量的心。各人儘著自己力量精神。只在此心純天理上用功。即人人自有箇

圓成。便能大以成大。小以成小。不假外慕。無不具足。此便是實實老老明善誠身的事。」傳習錄上、薛尚謙所錄一〇七 童子も賣

柴人も、公卿大夫より天子の尊きに到るまで凡て平等に然すべく、傳習錄下、錢德洪等所錄一一九 百鎰の資も十鎰の資も、否一

鎰の資に於てすらも、それが等しく身心的良知の人間である限り同等に聖人となるのでなければならぬ。煩悶時

代の「聖賢有分」と言ふ苦い絶望は畢竟謂れなきものであつた。「人之氣質清濁粹駁。有中人以上中人以下。其

於道有生知安行學知利行。其下者必須人一己百。人十己千。及其成功則一。」傳習錄上、薛尚謙所錄九九 或は「滿街是聖人」と

言ひ、傳習錄下、黃省曾所錄一二三 「與愚夫愚婦同的是同德。與愚夫愚婦異的是異端。」傳習錄下、黃省曾所錄七一 と言つてゐるのも、かゝ

る人間性への深い肯定と信頼とを表現せるものに他ならぬ。そして陽明のかゝる心的態度は首に引いた白沙の言

葉に深く通ずるものを持つてゐるのである。

かゝる學の方法、即ち人間の本體を恢復する爲の工夫は、既に明かである如く徹頭徹尾自己の良知のみを手が

かりとする他はないであらう(致良知)。何故なら、人と聖人との同一性を保證するものは良知以外にはなく、良

知は實は吾の良知としてしか把握出來ないのであるし、又聖人の聖人たる所以の天理(理一般)は外的な事々物々

に存してゐて自己は單に外から之を認識するといふのではなく、其は全く自己の良知(心)中に存し、人倫事物の

理は其處から肯定的に演繹されるものに他ならぬからである。故に良知以外に頼るものは「以無星之稱而權輕

重。未開之鏡而照妍媸。」と同様本末顛倒である。傳習錄中、答周道通書四 内は外に、本は末に優越であり、身心之學は口

耳之學に優越であり、朱子學も詞章之學も學の本質より見るときは全然の墮落に他ならない。傳習錄隨處參看 「不務去

天理上著工夫。徒弊精竭力。從冊子上鑽研。名物上考索。形迹上比擬。知識愈廣。而人欲愈滋。才力愈多。而天

理愈蔽。」上引薛尚謙所錄九九 學者は收斂を旨とすべきであり、繁をすてゝ約につき、此表現も亦陽明に頗る多い。 量によらずして質に

よるべきである。禮樂名物之類は作聖之功に關りなく、徒に天下國家を論するは身心之學に益ありとしない。

傳習錄中、答 篤信聖人といふも反求の切なるに若かず、傳習錄上、徐曰仁所錄六 先覺の所爲に効ふといふは實はたと學中一

件之事を説くにすぎないであらう。傳習錄上、薛尚謙所錄一一 諸を己に有する學、己の爲にする學、自ら謙くするの學のみ

が眞の學であり、傳習錄中、答羅整菴少宰書など 「只存得此心常見在便是學。過去未來之事思之何益。徒放心耳。」である。傳習錄上、陸原靜所錄七九

夫學貴得之心。求之於心而非也。雖其言之出於孔子。不敢以爲是也。……天道天下之公道也。學天下之公學也。非朱子可得而私也。非孔子可得而私也。天下之公也。公言之而已矣。答羅整菴少宰書

茲に彼の人間説の最も積極的な意義を認める事が出来るであらう。人間性の善美完全なる自然の發見より、かゝる尺度としての良知的吾の定立への發展こそは、陽明説に最大の思想史的意義を與へるものに他ならぬ。勿論この良知的身心的自我が一切の外なるものの批判原理としての尺度であると斷定するのは茲に於いても亦早計に失するであらう。茲では、從來孔子の故に尊しとせられてゐた儒家的通念が今彼に於いて良知の故に尊しとせられたに過ぎない。然も猶我々は、一度び分析的吟味を離れて、かゝる主張を貫いてゐるパトスに注意をむける時、

此の言葉が宋以來支那近世精神の基調をなす主觀主義の最も尖鋭なる自己表現であつた事を覺るのである。
〔附記〕 かゝる「我」(人間)の根源的能動性への志向を系譜的にたどれば、恐らくそれは宋以來理學の歴史とともに古いであらうが、(章末補遺参照) 今はたゞ明代に於けるその最も顯著な提唱者として陳白沙をあげたい。白沙は理論的な鋭さに於いて陽明に及ばず、性格も多分に隱逸的であつた爲その學統は餘り振はなかつたが、次の如き言葉は明代心學の根本的パトスを表現して遺憾なきものと言へよう。

又

道至大。天地亦至大。天地與道若可相伴矣。然以天地而視道。則道爲天地之本。以道視天地則天地者太倉之一粟滄海之一勺耳。曾足與道侔哉。天地之大不得與道侔。故至大者道而已。而君子得之一身之微。其所得者富貴貧賤死生禍福。曾足以爲君子所得乎。君子之所得者有如此。則天地之始。吾之始也。而吾之道無所增。天地之終。吾之終也。而吾之道無所損。天地之大。且不我逃。而不我增損。則舉天地間物。既歸於我。而不足損益於我矣。天下之物盡在我。而不足以增損我云云。

白沙子全集一、論前輩
言錄視軒冕應視金玉上

此理干涉至大。無內外。無終始。無一處不到。無一息不運。會此則天地我立。萬化我出。而宇宙在我矣。四方上下都一齊穿紐。一齊收拾。隨時隨處。無不是這箇充塞色色云云。

白沙子全集四、
與林郡傳

陽明については上述の如し。重要な事は陽明ではそれが「林下の高士」的な高踏的なものから、聖學復興といふ大旗を眞向に振りかざした實踐運動の方向に展開され、又それと表裏して理論的に極めて尖鋭な分析が行はれてくる事である。李卓吾に於いて頂點に達する忌憚なき文化批判、歴史批判は實にかゝるパトスとその必然の産物たる合理主義との當然の結論であつた。^①「聖教の罪人」は實に最も峻嚴に聖教の眞面目に回らんとした陽明の嫡統であつたのである。
勿論かゝる論斷は充分の留保を伴はねばならぬのであるが 今このパトスの要求する論理が神聖不可侵なる六經對して如何なる態度に出づるかを見よう。
但、白沙陽明のみに止める。

自炎漢迄今。文字記錄著述之繁。積數百千年於天下。至於汗牛充棟猶未已也。許文正語人曰。也須焚書一遭。此暴秦之迹。文正不諱言之。果何謂哉。……夫子之學。非後世人所謂學。後之學者。記誦而已耳。詞章而已耳。天之所以與我者。固懵然莫知也。夫何故。載籍多而功不專。耳目亂而知不明。宜君子之憂之也。是

故秦火可罪也。君子不諱。非與秦也。蓋有不得已。……抑吾聞之。六經夫子之書也。學者徒誦其言。而忘味六經。一糟粕耳。猶未免於玩物喪志。……學者苟不但求之書。而求之吾心。察於動靜有無之機。致養其在我者。而勿以見聞亂之。去耳目支離之用。全虛圓不測之神。一開卷盡得之矣。非得之書也。得自我者也。蓋以我而觀書。隋處得益。以書博我。則釋卷而茫然。白沙子全集一、道學傳序

六經者非他。吾心之常道也。故易也者。志吾心之陰陽消息者也。書也者。志吾心之紀綱政事者也。……君子之於六經也。求之吾心之陰陽消息而時行焉。所以尊易也。求之吾心之紀綱政事而時施焉。所以尊書也。求之……故六經者。吾心之記籍也。而六經之實則具於吾心。猶之產業庫藏之實積。種種色色具存於其家。其記籍者。特名狀數目而已。而世之學者不知求六經之實於吾心。而徒考索於影響之間。牽制於文義之末。硜硜然以爲是六經矣。是猶富家之子孫。不務守視享用其產業庫藏之實積。日遺忘散失。至於窶人丐夫。而鬻畱然指其記籍曰。斯吾產業庫藏之積也。何以異於是。王文成公全書七、文錄四、稽山書院尊經閣記

勿論これが六經を否定せんとするものであると言ふのではない。陽明は自説こそ尊經の根本義なりと主張してゐるのである。又、所章取義を取てするならば、同じ陽明の文中に之と正反對の口吻を探し出すことは決して困難ではない。然し乍ら全體の傾向を察せずして、たゞ偶然的に片言隻句を摘取することの如何に危険であるかは、既に陽明の朱子晚年定論が之を示してゐるのではあるまいか。思想史的研究に於いては、一旦對象を單にその論理の面のみでなく、そのパトスの根底より理念型にまで純粹培養を行はねばならぬ。純粹に自律的な分析論理が貧困な支那思想に於いてはそれは特に重要であらう。之を怠るところに甲論乙駁果しのない論議が生れてくるのである。かくして純粹培養的に類型化して考へるとき明代の儒家を作聖派と矩矱派に分つ事が出

來ると思ふ。前者が非常に理論的であるに對して後者は、辜鴻銘が言つたといふ「何故にさう行はねばならぬか」といふ事は餘り問題にしないで、如何に行ふべきかといふ事のみを論ずる。」岡崎博士「支那史概説」上といふ言葉が妥當する如きものである。そして篤く聖人を信じ先覺の所爲に倣ふといふ態度、六經、聖人を人間に超越的な方向に考へる態度が後者のものであり、同時に又一般に儒家と呼ばれるものの本質的な性格であることは説明を要しないであらう。然もかゝる儒家の中から作聖派の如きが生れてくるところに近代支那精神史の意味があるのであり、はじめに近代支那精神史の特長として、禮教的なものが自己分化を來して理論理性が獨立化の方向をたどつて來たと述べたのは専らこゝを指して言つたのである。作聖派の究極するところが如何なる結果に達するかは東林學者顧憲成の次の語が明に語つてゐる。

又、東林會約中に尊經の項を特に標出してゐる。參照されたい。

陽明先生曰。求諸心而得。雖其言之非出於孔子者。亦不敢以爲非也。求諸心而不得。雖其言之出於孔子者。亦不敢以爲是也。此兩言者。某竊疑之。夫人之一心。渾然天理。其是天下之眞是也。其非天下之眞非也。然而能全之者幾何。惟聖人而已矣。自此以下。或偏或駁。遂乃各是其是。各非其非。欲一一而得其眞。吾見其難也。故此兩言者。其爲聖人設乎。則聖人之心。雖千百載。而上下冥合符契。可以考不謬。俟不惑。無有求之而不得者。其爲學者設乎。則學者之去聖人遠矣。其求之或得或不得。宜也。於此正應沈潛玩味。虛衷以俟。更爲質諸先覺。考諸古訓。退而益加培養。洗心宥密。俾其渾然者果無媿於聖人。如是而猶不得。然後徐斷其是非。未晚也。苟不能然。而徒以兩言橫於胸中。得則是。不得則非。其勢必至自專自用。憑恃聰明。輕侮先聖。註脚六經。無復忌憚。不亦誤乎。陽明嘗曰。心卽理也。某何敢非之。然而談何容易……⁽¹²⁾

猶一つ付け加へておきたい。上述の如き意味で私は陽明的なものの發展を舊支那思想そのものの「一つの極限を

示すと考へるのであり、それが西洋の近世思想と多分の類似をもつてゐる事は承認するのであるが、然しそれ
 があく迄支那思想としての限界を超えてゐるものでない事は茲に注意しておきたい。自然科学は遂に近代支那
 のものではなかつた。それは早く天人相關の思想が示し、又朱子に於ても「至善則事理當然之極也」大學首と章の註
 せられてゐるやうに、貶價値的にせよ、沒價値的にせよ、自然を純粹に「對象」的に考へる考へ方は支那人の
 意識には無縁のものである。徹底した客觀主義といふものは恐らく神と人、淨土と穢土との間に絶對の深淵を
 認める宗教の絶對信仰の立場からのみ生れるのであらう。自然科学はその歴史的發生に於いては宗教——特に峻
 嚴なキリスト教の兩世界意識の產物である。「天地と一體なる」我は決して「自然を樗門にかける」我ではな
 かつた事を知らねばならない。白沙全集卷三、書、與林友に風水のことを論じてゐる。に於いても陽明に於いても書符呪水や風水先生
 の説にこそ全面的な信を置かうとはしないものの、原理的に天人相關の信仰は決して之を棄てゝはゐないので
 ある。かくの如く根本的に支那人の世界觀に所謂の否定の論理が缺けてゐることは、又、佛教に關しては自分は全く無知であるのでふ
 れないで、恐らく儒家思想の共通の最後の根據と思はれる「理」の説陽明はそれを最も純粹な理念的型態で我々に示してゐる。が終に惡（欲望）
 の問題を解決出來ず、論理それ自體としても亦矛盾に陥らざるをえないこと、早く宗密が指摘し近くは戴東原
 が論じてゐる如くである。本稿はもと／＼陽明學全般を扱ふのではないけれども、本稿の趣旨の理解の爲に多
 少の参考ともなればと思つてこれだけ補足しておく。

以上大體陽明に於ける人間のあり方と其の性格とを概観したのであるが、今や我々はかゝる人間の最後の規定

そのものを吟味すべき場所に到達した。人間の自然、即ち聖人の本質が全く天理に純なること、「純乎天理而私人欲之私」であるとは抑々何を意味するであらうか。既に見た如く天理（良知）こそ人間の本質であり、人欲とは太陽を蔽ふ雲、「這裏一覺都自消融」する偶然であるにすぎぬ。凡そ規範的なものと反規範的なものが原理的に天理と人欲とに求められるならば、かくして排除せらるべき凡ゆる惡しきもの、蔽、雜、私、功利、邪思、枉念はすべて偶然にすぎない。即ち陽明に於いて惡はもとと原理的には非存在であるに他ならぬ。「爲善爲其固有也。去惡去其本無也。」とは東林學者の語であるが、東林書院志卷七、顧憲成行狀、陽明も「人皆有是心。心即理。何以有爲善。有爲不善。」と言ふ極めて重大な問に對して、「惡人之心。失其本體。」と明瞭に判定してゐる。傳習錄上、陸原靜所錄三四しながら理は單にかゝる觀念的な「人性の固有」たる事に終るものであらうか。規範とは何らかの意味に於いて全體を、社會を豫想するものではなからうか。我々は茲に姑く陽明の觀念的思辨を離れて、儒家に於ける理の説を最も客觀的に再檢討せんとした清儒戴東原に之を聞くべきである。その名著孟子字義疏證に曰く、卷上、理五

今雖至愚之人。悖戾恣睢。其處斷一事。責詰一人。莫不輒曰理者。自宋以來始相習成俗。則以理爲如有物焉。得於天而具於心。因以心之意見當之也。於是負其氣。挾其勢位。加以口給者。理伸。力弱氣惰。日不能道辭者理屈。嗚呼其孰謂以此制事以此制人之非理哉。

理は主觀的に如何なる規定を與へられようとも、それは社會的現實に於いては「物あるが如く」現象して來るのであり、或者に於いては伸び、或者に於いては屈するものである。彼によれば、理とは元來「以情繫情而無爽失」なるところを指して名づけたものである。今情と欲とを共通に考へる時、「欲其物。理其則。」と言ふ圖式的關係が立てられるのであるが、然るに宋儒以來理と事（物）とを分つて二となし、意見と合して一と爲し、もと。

對立關係にはあらざる理と欲とを正邪の對立に置きかへたのである。茲に於いて、「宋儒以來之言理也。其說爲不出於理則出於欲。不出於欲則出於理。故辨乎理欲之界。以爲君子小人於此焉分。」と言ふ通念が形成され、

尊者以理責卑。長者以理責幼。貴者以理責賤。雖失謂之順。卑者幼者賤者以理爭之。雖得謂之逆。於是下之人

不能以天下之同情。天下所同欲達之於上。上以理責其下。而在下之罪人不可指數。人死於法猶有憐之者。死於

理。其誰憐之。卷上、
理十

と言ふ深刻な現象を惹起するに到つた。今や人欲に對立するものとしての天理（理一般）が、社會的現實的には如何なる形で行はれるものなるかは明である。宋儒以來陽明をも含めて存在論者人性論者が、如何に特殊な規定を與へ、哲學的な解釋を施さうとも、現實の「理」は戴氏の指摘する如く正邪と言ふ社會規範に直に移行し、上之人の意見であるにも不拘、理に死しては誰一人憐れむ者のないと言ふ普遍的「通念」としての強制性、絶對性を内實とするものに他ならぬ。凡そ規範的なものは何等かの意味に於いて社會の側のものであり、社會とは茲では階級的秩序に他ならぬとすれば、善きものはすべて社會に惡しきものは總て個人に歸せられるのであつて、その場合社會といひ個人といふものが畢竟如何なる内實を意味するかは明らかであらう。其はすなはち上之人と下之人、君子と小人、士大夫と俗人の謂ひに他ならぬ。かくの如く等しく部分社會でありながら、一方は通念・規範の擔當者強制者として天理的「社會」であり、他方は名教を「理」として之に服従し、自專自用は直に忌憚なきものとして壓伏されねばならぬ如き人欲的「個人」として現れるのである。豫めことわつておくが、私はこゝで所謂る支配階級被支配階級兩者間の「反目」或は「抗爭」を言はうとするのではない。第三章に詳説する如く、此の現象は階級闘争の見地からではなく、飽迄士大夫存在そのものの特殊性より考察せらるべきであらうと信ずる。陽明に於いて天理が全く良知に吸收せられて、その限りに於いて所與の理に對して能與の吾（良知）の優越が確立され了つたかに見えながらも、良

知は實は天理そのものであつて其以外を含むものではなく、天理は制度文爲の所謂許多理として傳統的儒家的「通念」に他ならず、吾とはかゝる理を「推し」、「還す」ものであるから、「純乎天理而無人欲之私」とは、言はば傳統と慣習、即ち名教的社會への奉仕の可能的姿勢であるに他ならぬ。人は「遯世不見知而不悔不悶」の心を懷くを要するのである。傳習錄下、黃修易所錄四三 さきに吾が一切の尺度とされたと言つても、その吾も純乎天理而無人欲

之私なる良知的吾として實はかゝる性格のものであつて、個人と社會とは未だ決裂してゐない事は正當に認識されねばならない。宋以來認識的實踐的主體をあらゆる客觀より峻別してその優越を確立せんとする精神的傾向は、その必然の產物たる合理主義に支へられて、陽明に於て一應の成果に達し、主觀はその萬能を謳歌する事となつた。客觀は主觀に收斂されたり、それ自體の原理的實在性を喪失した。然も此の場合、客觀の「物」としての性格が實は餘すところなく主觀の側に移されてゐたのである。脱洒自在にして活潑潑地なる「吾」を熱烈に志向する近代支那のバトスは、陽明に於いて士大夫的存在性の拘束を未だ突き破ることは出来なかつた。革新的致良知説のもつかゝる制限は看過すべからざるところであつて、陽明學が後輩に到つて名教派と小人派とに分裂して心學橫流を惹起するに到るのは、既に陽明に於けるかゝる根本的矛盾に基く。客觀は遂に主觀に包攝し了れるものでなく、人間性肯定の心的傾向は人欲を偶然とする論理に満足出来るものではないこと、既に陽明自身に於いても此點に於いて種々の破綻を示してゐる事によつても明かであるからである。第二章 參照

以上、大體次章への展開上必要な限りでの陽明的人間の性格を論究したのであるが、要するにその最後の意義が如何なるものであつたにせよ、其は(一)人間性が聞見修飾を假らずして本來完全善美なるものとして理論的に全的な肯定を與へられた點、(二)聖人を人間の自然と見ることに依つて、その偶像化を去り、權威を人間の側に

うつした點、並にかゝる人間の自然が政治文化人倫以前のものとして、反つて制度文爲、禮樂名物、親義別序信、治國平天下の理の流出する根源とせられた點、(三)人間に於いて純粹に良知のみを本質的問題とすることによつて、反つて知識才能情意などに獨立の評価を與へた點、(四)人間といふ一般概念に平等化する事によつて、愚夫愚婦、即ち農工商賈の庶民に學の路を開いた點、などの諸點に於いて頗る革新的なものであつた。一よりは現成良知說、欲望肯定が出て來るであらうし、二よりは外的な權威を假らざる獨自の自我意識と、赤身に天下を擔當する底の行動主義が三よりは例へば儀秦の學と呼ばれる如き人間的致用の尊重が、四よりはかゝる傾向を蘊釀助長せしむる如き獨特の生氣が導入されるであらう。陽明説はかくして漸く儒家的、士大夫的制限を脱却し、それを批判せんとするに到る。そしてその故にこそ心學橫流の「社會」的事件は惹起されるのである。(未完)

補遺

錢穆氏の『國學概論』第八章「宋明理學」は小篇ではあるが宋以來理學心學の傳統を『大我の探究』といふ一貫した特徴を以て通論した卓抜な文章であつて、拙稿への恰好の導論となるものである。讀む事が晚かつたので引き得なかつたが讀者の是非參看されん事を希望する。又明代思想一般に關しては容肇祖氏の『明代思想史』はよくまとまつてゐる。

注

① 第三章に詳説する如く、ヨーロッパ近世に於ける如き所謂文化形式の細分化、その自律性要求の傾向(學問の爲

の學問、藝術の爲の藝術、教養の爲の教養等)は支那の近世に於ても充分にみとめうるのであつて、私はその根底に人間の能動性、自我の擴充を指向する浪漫的なるパトス、それと相表裏する合理主義を特徴的精神態度として指摘したい。そして、この二つの精神的態度を包括して主觀主義と呼びたい。私は歴史の三分法に於ける殆ど形而上的とも言ふべき「時代」の類形性を承認せざるを得ない。支那といへども決してその例外ではないであらう。然も我々は猶、そのあく迄支那的な性格を追求しなければならぬ。此の兩面を精確に認識して、遍支支那史の主體たる士大夫の存在性格を把握すること、これが小篇の目ざすところに他ならぬ。

② 明清思想史の連繫については後藤基己氏「清初政治思想の成立過程」錢穆氏「中國近三百年學術史」は最も推重すべき勞作であらう。拙稿第三章參照。

③ 陽明が聖學に復歸するまでの過程は所謂王子の五溺であつて、その學說成立の背景としては是非詳考すべきところであるが、便宜上簡略にした。吉川先生は陽明と前七子の復古文學運動との交渉は重要であると論された。然し今自分にそれを考へる力乏しく、且それは又そのみで一篇の主題と爲すに値する問題であるので姑くは措く。又黃宗羲が既に言へる如く（南雷文定四、移史館論不宜立理學傳書）彼の格物說、知行合一說の如き斷片的には從來全然見られなかつたものではない。彼の意義はそれを極度に一貫して論理化しそれを情熱的に提唱して、一つの運動としたところにあるのである。

④ 江右王門學案二、聶雙江の傳に「先生（雙江）之學。獄中閑久靜極。勿見此心眞體。光明瑩徹。萬物皆備。乃喜曰。此未發之中也。守是不失。天下之理皆皆從之出矣。」とあるのも同様な體驗であらう。又、第二章羅近溪の條參照。

⑤ 例へば、白沙に於ても（白沙學案、復趙提學書）「比歸白沙杜門不出。專求所以用力之方。既無師友指引。惟日靠書冊尋之。忘寐忘食。如是者亦累年。而卒未得焉。所謂未得。謂吾此心與此理。未有渙泊融合處也云云」と見える。

⑥ 「……居今之時。而有學仁義求性命。外記誦辭章而不爲

者。雖其陷於楊墨老釋之偏。吾猶且以爲賢。彼其心猶求以自得也。夫求以自得而後可與之言學。」（全書七、別湛甘泉序）とまで言つてゐる。その他傳習錄、文集隨處參照。

⑦ 又當時の反陽明派の批判も、この大前提は等しく問題としてゐない。陳于陸といふ人の亦政堂訂正意見（廣韻堂祕笈廣函所收）に「近世高名之士。動稱造化在手。天地萬物在吾度內。實剽釋氏之言。害道爲甚。釋氏云。心生山河大地。其實有此理。但聖賢不輕言之。云云」と見えてゐる。一例として擧げておく。

⑧ 傳習錄中「答人論學書」十二の所謂拔本塞源論は此の點に關して深く省察せらるべき文字である。

陽明の所論を嚴密に追求してゆくならば、即ち理を全く心に内在的としてしまふならば、論理的に事物の客觀的實在性は到底承認出來ないであらう。彼は「物自體」をさへ保留しないのであるから。然も事物―即ち外界の客觀的實在を承認せずしては、實踐そのものが根本的に成立しなくなるのである。これは善惡論にも直ちに關係する問題であつて從來種々なる説明を與へられてゐるが、私はそれらが餘りにも現代風な、餘りにも「辨證法的」なものであると感ずるのである。陽明に於てこの二律背反を止揚する高次の論理が説かれてゐたとは考へられぬ。彼に於ても、丁度朱子とは逆の方向に於て「豁然とて貫通する」といふ樂觀的な現實への信頼があつたものと思ふ。又、以下に分析論理といふのは、嚴密に矛盾

律を遵奉し飽迄自己の合理性との整合、その満足を追求する精神の態度を稱する。私は中世の事情には暗いのであるが、例へば五經正義に結晶してゐる如き中世の思辨は、先づ對象の權威（經、傳、註及びその記述）より出發し其に『曲徇』せんとする態度を根本としてゐると思はれる。勿論それには綿密な研究を必要とするであらうが、以下に近世的思辨といふ時、それはかゝるものと對比して考へられてゐるのである。

⑨ 「人胸中各有箇聖人。只自信不及。都自埋倒了」（傳習錄下陳九川所錄）

⑩ 理想主義、自然主義の語をこゝでは極めて原則的な意味で用ひる。

⑪ 拔本塞源論や全書六「寄鄒謙之二」に見える如き彼の古代論、史論、社會論、禮論が既に如何に合理的であるかを見よ。

⑫ 明儒學案五八、東林學案、顧憲成論學書、又韓退之の原道に「如古之無聖人、人之類滅久矣」といつてゐるのはこゝに思ひ合はされてよいであらう。周子、二程子、以下近世道學者心學者の人間論は人間の原始を論ずるに聖人をかりては來ないのである。

⑬ 全集卷二十一、外集三「答佟太守求雨」「答何子元」、特に卷二十二、外集「氣候圖序」などを参照。

⑭ 儒家の欲望説は本來決してそれを絶對的に否定するものではなかつた。本田博士「儒家の欲望説」参照。又次の論理それ自體の矛盾云云も實は支那精神一般の性格に關

係する重大な問題であらうが、今は深く考へる力をもたぬ。宗密の「原人論」斥迷執第一。（彼は天命の語を用ゐてゐる。）戴東原「孟子字義疏證」上、理、十四。顧元「存性編」などを参照されたい。

⑮ 傳習錄、中、答人論學書、十二の所謂拔本塞源論に曰く其才能之異。若輩襲稷契者。則出而各効其能。若一家之務。或營其衣食。或通其有無。或備其器用。集謀并力。以求遂其仰事俯育之願。惟恐當其事者之惑怠而重己之累也。故稷勤其稼。而不恥其不知教。視契之善教。即己之善教也。夔司其樂。而不恥於不明禮。視夷之通禮。即己之通禮也。蓋其心學純明。而有以全其萬物一體之仁。故其精神流貫。志氣通達。而無有乎人已之分物我之間。譬之一人之身。目視耳聽。手持足行。以濟一身之用。目不恥其無聰。而耳之所涉。目必營焉。足不恥其無執。而手之所探。足必前焉。……此聖人之學所以至易至簡。易知易從。學易能而才易成者。正以大端惟在復心體之同然。而知識技能非所與論也。

⑯ 明儒學案、三十二、泰州學案序に何心隱を評して言ふ。傳習錄、下、黃省曾所錄、一〇六に先生曰。蘇秦張儀之智。也是聖人之資。……饒秦學術。善揣摸人情。無一不中人肯綮……とある。但黃宗羲は此の言葉は陽明のものではないと主張してゐる。（南中學案、黃省曾傳）顧涇陽は陽明の語として批判してゐる。（東林學案一、小心齋割記）